

„Sinn und Geschmack fürs Unendliche“

Der Begriff der Religion bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
(1768–1834)

JÖRG DIERKEN

1. Orientierung

Schleiermachers Bedeutung für die Geschichte des Religionsbegriffs in der Moderne kann kaum überschätzt werden. Religion ist für ihn mit elementaren Dimensionen der *conditio humana* in individueller und sozialer Hinsicht verwoben. Stichworte wie Subjektivität und Kultur zeigen an, dass Religion keinen Sonderbereich des Lebens besetzt. Trotz der Weite von Schleiermachers Religionsbegriff wird die disziplinäre Zuständigkeit der Theologie nicht untergraben. Darum hat Schleiermacher sowohl zur Transformation des Begriffs der Religion als auch zur Umformung des Begriffs der Theologie beigetragen. Maßgeblich dafür war sein Konzept von Religion, das ebenso deren Eigenständigkeit heraushebt, wie es deren Interferenzen mit weiteren Sphären des mentalen und sozialen Lebens aufzeigt. Religion ist nach Schleiermacher etwas anderes als Metaphysik und Moral, und sie wird nicht über zugeschriebene Funktionen in den Institutionen des gesellschaftlich-politischen Zusammenlebens definiert. Erst die Eigenständigkeit der Religion ermöglicht Wechselzusammenhänge mit anderen Sphären.

Die Selbständigkeit der Religion gilt erst recht gegenüber theologischen Lehrbegriffen von göttlichen Dingen im weitesten Sinn, die in der Kirche von Klerikern tradiert werden. Vor dem Hintergrund der aufklärerischen Unterscheidung von Theologie und Religion wird die Theologie bei Schleiermacher daher zu einer Funktion der Kirche, die in sozial- und kulturtheoretischen Begriffen verstanden wird und den institutionellen Ort der Kommunikation von Religion darstellt.¹ Theologie hat dabei die Aufgabe, die Ausbildung der Fähigkeiten zu gewährleisten, die für eine professionelle Tätigkeit in den religiösen Kommunikationsvollzügen der Kirche erforderlich sind. Diese Aufgabe kann sie nur im Zusammenspiel mit anderen Kräften und Disziplinen im Ge-

¹ Vgl. insbesondere SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums (2. Aufl. 1830), in: Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. Schmid, Dirk [KGA I,6], Berlin 1998, S. 317–446.

füge der gesellschaftlichen Bildungsinstitutionen erfüllen. Theologie wird damit von der Religion her konzipiert und auf deren institutionell geregelte Kommunikation bezogen.

Schleiermachers Transformation des Religionsbegriffs führt verschiedene Stränge des einschlägigen neuzeitlichen Denkens zusammen und bringt sie in ein neues Gefüge. Insbesondere drei sind von besonderem Gewicht. Sie schlagen sich sämtlich in Schleiermachers Werken nieder, wenn auch in den verschiedenen Texten aus differenten Phasen mit unterschiedlichen Akzenten. Der erste Strang betrifft die Krise des Theismus. Spätestens die intellektuelle Welt in Bann ziehenden Streitigkeiten über Spinozismus und Atheismus haben gezeigt, dass ein im Jenseits verorteter Gott, dessen Verhältnis zum Diesseits in pietätvolle Verehrung heischenden Autoritätsbegriffen codiert wird, seine Glaubwürdigkeit im Zeitalter der Entdeckung menschlicher Autonomie verliert.² In epistemischer Hinsicht muss auch der Gottesgedanke für die Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes zugänglich sein, und in ontologischer Hinsicht erweist sich ein der Welt gegenüberstehender Gott selbst als endlich. Schleiermacher hat daraus die Konsequenz gezogen, die Thematik des Göttlich-Unendlichen in spinozistische Figuren zu überführen und von religiösen Vollzügen des Menschen her in Sinn- und Deutungskategorien zu explizieren. Schleiermacher kann in seinen *Reden* von 1799, die Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ beschreiben, gar davon sprechen, „daß eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andre mit Gott“.³

Der zweite von Schleiermacher aufgenommene Strang neuzeitlichen Denkens besteht in der Fokussierung der Subjektivitätsthematik. Die Grundbegriffe des Erkennens und Handelns werden in subjektivitätstheoretischer Perspektive entworfen. Schleiermacher kann als eigenständiger Vertreter der auf Kants Transzendentalphilosophie aufbauenden Deutschen Klassik gelten. Die auf Hegel zurückgehende Wendung ‚von der Substanz zum Subjekt‘ lässt sich angesichts Schleiermachers Integration von Spinozismus und Subjektivitätsdenken auch auf ihn übertragen. Dabei fokussiert Schleiermacher aber nicht vornehmlich nur die intellektuellen Fähigkeiten, sondern in Aufnahme der aufklärerischen Hinwendung zur sinnlich-affektiven Seite des Menschen auch das Vermögen des Fühlens in leiblicher Vermittlung. Frömmigkeit, der Inbegriff des Religiösen in Schleiermachers reifer *Glaubenslehre*⁴, wird im Gefühl

² Vgl. ESSEN, GREGOR/DANZ, CHRISTIAN (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

³ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I,2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326, S. 53/212; 126/244 (i. F.: R, Seitenangabe Originalpaginierung/Seitenangabe Ausgabe).

⁴ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Auf Grund d. 2. Aufl. [1830/31] hg. v. Schäfer, Rolf [KGA I/13/1+2], Berlin 2003. (i. F.: CG).

verortet, das seinerseits den Übergang von Erkennen und Handeln vermittelt und im affektiven Leben konkrete Gestalt gewinnt. Die religiöse Qualität des Gefühls korrespondiert mit einem gleichsam emotiven Gewahrwerden menschlicher Endlichkeit im Zusammenhang der inneren Möglichkeitsbedingungen intellektueller und voluntativer Grundvollzüge und deren symbolischer Artikulation.

Der dritte von Schleiermacher aufgenommene Strang bezieht sich auf Ansätze zur Wahrnehmung des Individuellen in Korrespondenz mit Ganzheitlichem. Leibniz mag exemplarisch genannt sein. Schleiermacher verbindet das für Religion charakteristische Bewusstsein der Endlichkeit mit einer hohen Sensibilität für Individualität, welche ihrerseits stets mit Prozessen sozialer Interaktion korrespondiert. Darin zeigt sich Schleiermacher als Romantiker, der die Hinwendung der Aufklärung zu einer von moralischer Vernunftfallgemeinheit geleiteten Geschichts- und Sozialtheorie mit einer Brechung durch das Individuelle überformt. Der Zusammenhang des Einzelnen und der Gesellschaft erfolgt vor allem durch wechselseitige Kommunikation und Mitteilung, für die wiederum symbolische Darstellungs- und Ausdrucksformen im weitesten Sinn beansprucht werden. Damit sind die Ankerpunkte für Kultur benannt. Insofern Religion im Zusammenhang solcher Prozesse von Kommunikation und Mitteilung verstanden wird und diese in Wechselverhältnisse von Individualität und Sozialität eingebettet sind, ist Schleiermachers Religionsbegriff zugleich gesellschafts- und kulturtheoretisch ausgerichtet. Seine Gesellschafts-, Geschichts- und Kommunikationstheorie, wie sie insbesondere in der philosophischen *Ethik*⁵ vorliegt, hat ein nahezu soziologisch-systemtheoretisches Gepräge.

Schleiermachers Verbindung der Erbschaften dieser verschiedenen Stränge neuzeitlichen Denkens steht für die innovative Kraft seiner Transformation des Religionsbegriffs. Sie lässt sich exemplarisch aus den *Reden*, der *Glaubenslehre* und der *Ethik* ersehen.

2. Die *Reden*: Religion als Sinn und Geschmack fürs Unendliche

Schleiermacher präsentiert bei seinem wirkmächtigen Auftritt in der literarischen Welt ein umfassendes religionstheoretisches Konzept. In seinen *Reden Über die Religion*, die sich an die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ wenden, will er „als Mensch“ zu ihnen sprechen und dabei Religion gleichsam als humane Angelegenheit und „Mysterium der Menschheit“ entfalten (*R*, 5/

⁵ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: *Ethik*. Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf der Grundlage der Ausgabe v. Braun, Otto [1812/13], hg. v. Birkner, Hans-Joachim, Hamburg 1981 (i. F.: *E*).

190).⁶ Bereits damit stellt sich der Redner als Moment eines Spiels polarer Kräfte dar, das ein gleichsam letztes Prinzip sei. Einerseits beschreibt er seine individuell-biographische Verankerung in der Religion, die ihn vor aller gedanklichen Einholung affektiv ins tätige Leben geführt habe, und andererseits wird Religion als etwas Allgemeines verstanden, das jeder Mensch von sich aus finden und hervorbringen könne, sofern die entsprechenden Anlagen nicht gewaltsam niedergedrückt werden. Damit ist eine programmatische Absage gegenüber einer Fundierung und Vermittlung von Religion durch äußere Größen verbunden, heißen sie Bibel, Kirchenlehre oder Tradition. Religion sei demgegenüber im „Innere[n] des menschlichen Wesens“ aufzusuchen, allerdings nicht in der Weise einer allgemeinen Beschreibung humaner Funktionen, sondern durch Herabsteigung zum „Einzelnen“ und Konzentration auf „einzelne Andeutungen und Stimmungen“ religiöser Individuen (*R*, 20/197; 27/200; 30/201). Das Allgemeine ist mithin im Individuellen zu finden – und zwar nicht als Durchschnittswert einer Vielzahl von Einzelnen, sondern insofern jedes Einzelne virtuell in seinem Anderssein gegenüber den Anderen das Ganze darstellt.

Die Fokussierung des Individuellen leitet auch Schleiermachers Abgrenzung der Religion gegenüber Metaphysik und Moral. Religion ist kein Anhängsel des theoretischen oder praktischen Weltverhältnisses. Weder lebt sie vom „kalten Argumentieren“ einer begrifflichen Systematik, deren letztes Prinzip oder erster Grund als „Eine und Allgemeine Gottheit“ gedacht wird (*R*, 26/199; 29/201), noch erschöpft sie sich darin, die moralisch-rechtliche Ordnung durch Berufung auf höhere Mächte zu implementieren. So sehr damit Grenzen gegenüber der metaphysischen Klassifizierung der Welt und ihres „Urwesens“ und der rationalistischen Systematik von „Pflichten“ gezogen werden (*R*, 44/208; 43/208), so wenig führt dies zu einer simplen Separation der Religion von den Sphären des Denkens und Handelns. Religion bildet mit ihnen Interferenzen, sie erscheint, wie auch Metaphysik und Moral, nie rein. Das ist allerdings nur dann möglich, wenn die Religion etwas Eigenständiges, für sich Vollzogenes ist. Sie bildet nach Schleiermachers geflügeltem Wort eine „eigne Provinz im Gemüte“ und ist ein „notwendige[s] und unentbehrliche[s] Dritte[s]“ (*R*, 37/204 f.; 52/212). Dies gilt für Denken und Handeln in analoger Weise. Das zeigt sich für den Schleiermacher der *Reden* schon darin, dass Metaphysik und Moral wie auch die Religion „denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“ (*R*, 41/207).

Der Begriff des Universums nimmt in Schleiermachers *Reden* die Stelle eines philosophischen Gottesbegriffs ein. Das Universum steht für das Abso-

⁶ Implizit ist damit der programmatische Titel von Johann Joachim Spaldings Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ (1799) präsent (z. B.: Neudruck der dritten Auflage der Originalausgabe 1799, hg. v. Wolfgang Erich Müller, Darmstadt 1977).

lute. Es ist jedoch nicht welttranszendent, sondern umfasst ähnlich wie Spinozas Formel *deus sive natura* die Universalität von Welt und Selbst in ihrer dynamischen Totalität. Das Universum ist Schleiermachers Letztbegriff, der Einheit und Ganzheit repräsentiert. Nicht umsonst spielt Schleiermacher auf die das Zeitalter elektrisierende heterodoxe Formel aus dem Pantheismusstreit *hen kai pan* an (vgl. R, 51/212; 54/213). Mehrfach erweist der Redner dem des Atheismus geziehenen Spinoza seine Reverenz (vgl. R, 54/213; 128/245). Allerdings spielen Spinozas ontotheologische Spekulationen über die Unübersteigbarkeit, Singularität und Selbstursächlichkeit der göttlichen Substanz bei Schleiermacher keine Rolle, ebenso wenig wie die ethische Einpassung des menschlichen Selbsts durch Freilegung seiner Selbsterhaltungsstruktur in die immanente Kausalitätsdynamik der Substanz. Für Schleiermacher ist das Universum zwar permanent tätig, in allem handelnd und auf jedes hin wirksam. Doch es wird schon aufgrund der generischen Differenz von Religion gegenüber Metaphysik und Moral nicht begrifflich bestimmt oder als normativer Sollwert geeicht. Die Dynamik des Universums wird in der Religion vielmehr in Wechselverhältnissen von Ganzem und Einzelem, von Einheit und Vielheit manifest. Zugänglich werden diese Wechselverhältnisse jedoch nur in Vollzügen subjektiven Anschauens und Fühlens: Das „Wesen“ der Religion ist „Anschauung und Gefühl“ (R, 50/211). Die religiöse Anschauung will das Universum „belauschen“ und sich von seinem „Handeln“ in „Passivität“ ergreifen lassen, und im Gefühl „schwebt“ das Gemüt zwischen Universum und Ich und erlebt das „innere Bewußtsein“ in „Selbstthätigkeit“ versetzt (R, 50 f./211 f.; 55/213; 110/237; 66 f./218). Für die Anschauung wie auch das Gefühl ist charakteristisch, dass das Universum im Einzelnen gegenwärtig und das Einzelne auf das Universum hin durchsichtig werden. Religion will im „Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen“ (R, 51/211 f.). Das geht mit dem Bewusstsein einer kontingenten Partikularität individueller Anschauungen und Gefühle einher, der andere gleichberechtigt zur Seite stehen. Hierüber, wie auch über die spezifischen Transferleistungen zwischen Universum und Einzelem, bedarf es keiner reflexiven Rechenschaft: Religion hat ihren Ort in einer unmittelbaren Zuständlichkeit des Bewusstseins.

Dass Religion gleichwohl kein arbiträres Phänomen ist, basiert auf einer filigranen Verbindung von Anschauung und Gefühl. Während die Anschauung immer etwas „einzelnes, abgesondertes“ bleibt (R, 58/215), aber darin zugleich das Universum in seiner Unendlichkeit wahrnimmt, ist das Gefühl durch eine Verlaufsdynamik im Inneren des Subjekts ausgezeichnet, in der die Differenzen von Fühlendem und Gefühltem unterlaufen werden. Die vermögenspsychologisch beschreibbare Anschauung wird zu einer des Universums, wenn sie als gleichsam empirische sich auf eine gleichsam intellektuelle hin übersteigt, in der, ähnlich wie in Spinozas ‚dritter Erkenntnisart‘, das Einzelne

als Moment des Ganzen gedeutet wird.⁷ Und das ebenfalls als subjektives Vermögen fassbare Gefühl lässt eine Einheit von handelndem Universum und subjektiver Selbsttätigkeit gewärtig werden, insofern sich das fühlende Selbst zusammen mit seinen Gehalten in der Unmittelbarkeit seiner Zustände innert. Anschauung und Gefühl bilden mithin ein Komplementärverhältnis, in dem der gewisse Vorrang des Äußeren in der anschaulichen Indifferenz von Einzelem und Ganzem durch einen gewissen Vorrang des Inneren in der gefühlsmäßigen Indifferenz von subjektiver Form und unendlichem Gehalt balanciert wird. Allerdings beansprucht diese Beschreibung eine „notwendige Reflexion“ (R, 72/220), die gerade das unterscheidet und aufeinander bezieht, was in Gefühl und Anschauung, Erleben und Deuten aktual zur Einheit kommt. Schleiermacher geht in den *Reden* der Herkunft und Struktur dieser Reflexion nicht weiter nach, schon aufgrund seines Interesses an der prä- oder metareflexiven Unmittelbarkeit von Religion. Stattdessen beschwört er in erotischen Bildern den „geheimnißvollen Augenblick“, in dem Anschauung und Gefühl „ursprünglich eins und ungetrennt“ sind: Darin werde „ich“ zur „Seele“ der „unendlichen Welt“ und fühle ihr „unendliches Leben ... wie mein eigenes“, darin werde sie geradezu „mein Leib“ (R, 73/221; 74/221). Dieser Augenblick ist von höchster Flüchtigkeit und bleibt darum unfassbar. Mit einer „geringste[n] Erschütterung ... verweht ... die heilige Umarmung“ (R, 74/221 f.), und damit trennen sich Anschauung und Gefühl. In diesem Status lassen sie sich nach Schleiermacher beschreiben und kommunizieren, während jener „Augenblick“ ursprünglicher und ungetrennter Einheit nur je selbst erlebt und vollzogen sein kann. Damit ist er ebenso kontingent wie allgemein – gleichsam als Offenbarung im Menschlichen.

Schleiermacher entfaltet in den *Reden* eine stufenartige Sequenz von Quellen für religiöse Anschauungen und Gefühle. Sie beginnt bei der äußeren Natur und ihrer forschenden Beobachtung, führt über die Schönheit und Ordnung des Kosmos sowie die Fülle des Lebendigen in der Vielfalt seiner generativen Erscheinungen und endet über das bereits mit dem Lebendigen einhergehende Individuationsprinzip schließlich bei der Menschheit, die in wechsellvollen Konstellationen verschiedener Einzelner zur Darstellung kommt. Damit ist der Weg zu Geschichte, Gesellschaft und Kultur gebahnt. Diese Sequenz von Stufen findet einen gewissen Widerhall in der letzten Rede, in der Schleiermacher Elemente einer religionsgeschichtlichen Typenlehre entwickelt. Sie werden dort freilich an kontingente Ursprünge positiver, mithin geschichtlicher Religionen zurückgebunden. Ihnen gegenüber bringt Schleiermacher die natürliche Religion des aufklärerischen Rationalismus auf Distanz.

⁷ Vgl. SPINOZA, BARUCH: *Ethica/Ethik* [1677 postum], [Werke, Bd. 2], hg. v. Blumenstock, Konrad, Darmstadt 1989, P V, prop. XXIV/Teil 5, Lehrsatz, S. 25 ff.

Die Stufung wird verbunden mit einer Differenzierung von Arten, wobei die *Reden* – im Unterschied zur reifen *Glaubenslehre* – neben herablassenden Bemerkungen zur „todte[n]“ Religion des Judentums nur das Christentum fokussieren (R, 286/314). Wie hierin die Menschheit in Geschichte und Kultur zum „Stoff“ der Religion werde, so verarbeite das Christentum „die Religion selbst als Stoff für die Religion“ und bilde, da mit dem Sündenthema auch ein „irreligiöses Princip“ thematisch wird, deren „höhere Potenz“ (R, 89/228; 293 f./317 f.). Religion wird, unbeschadet ihres vorreflexiven „Wesens“, in ihrer Geschichte schließlich selbstreflexiv. Dieser Charakter haftet allerdings nicht an einzelnen Dogmen, Lehrsätzen oder Begriffen. Sie sind nur „abstrakte Ausdrücke“ religiöser Anschauungen oder fußen auf „freier Reflexion“ über religiöse Vollzüge (R, 116/239 f.). Das gilt auch für die Gottheit: Auch sie ist nur „eine einzelne religiöse Anschauungsart“ (R, 124/243).

Religion wird von Individuen praktiziert. Sie kommt in ihnen auf, sofern ihre „religiöse Anlage“ nicht durch mentale, soziale oder kulturelle Hemmnisse niedergehalten wird (R, 144/252). Obwohl angesichts der Unmittelbarkeit von Universum und Individuum eine gleichsam demokratische, allen gemeinsame Zugänglichkeit zur Religion besteht, bedarf es aufgrund individueller Unterschiede an Art und Grad von Religiosität der religiösen Bildung durch Mitteilung und Anregung. Religion lebt von Kommunikation. Dabei treten „Virtuosen“ und „Heroen“ auf, dabei gibt es „Meister“ und „Schüler“ (R, 184/270; 162/260; 219 f./285). Der „Bildung zur Religion“ in den jeweiligen Biographien mit ihren Wechselzusammenhängen mit verschiedensten Künsten und Kulturgebieten entspricht das „Gesellige in der Religion“ in den Gemeinschaftsformen religiöser Kommunikation (R, 134 ff./248 ff.; 174 ff./266 ff.). So sehr die am Ideal einer Republik zu messenden Religionsvereinigungen von unten aufgebaut sind und von klerikalen Hierarchien abgesetzt werden, so sehr gibt es in ihren Mitteilungsvollzügen der wechselseitigen „Ergänzung“ religiöser Anschauungen und Gefühle durchaus Unterschiede von „Meister[n] und Jünger[n]“ (R, 179/268; 221/285 f.). Entscheidend ist, dass beide sich in Freiheit finden und dass sie integrierende und nicht separierende Teile eines in fließender Bewegung begriffenen Ganzen darstellen. Wenn es dennoch eine Vielzahl von Missständen und Verkrustungen gibt, liegt das nach Schleiermacher an äußeren Funktionalisierungen der kirchlichen Religionsvereinigungen durch den Staat, der sie zu bürgerlich-politischen Zwecken missbraucht. Innere Gefährdungen der religiösen Kommunikationsgemeinschaft treten bei dem enthusiasten Redner in den Hintergrund.

3. Die *Glaubenslehre*: Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit

Gegenüber den *Reden* zeigt sich Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* als begrifflich versierter Systematiker. In der Tradition Sigmund Jacob Baumgartens wird die Dogmatik von einem System objektiver Lehrsätze zu einer reflexiven Beschreibung frommer Gemütszustände umgeschmolzen, und ihr wird in wissenssoziologischer Hinsicht die Funktion eines Regulativs der kirchlichen Religionskommunikation zuerkannt. Die Herleitung des sozialen Gebildes der Kirche obliegt allerdings nicht unmittelbar der Dogmatik, sondern der Kulturtheorie der philosophischen Ethik. Sie expliziert die Bedingungen der Bildung frommer Gemeinschaften im Gesamtkontext des sozio-kulturellen Lebens. Religion – oder in der Terminologie des reifen Schleiermacher: Frömmigkeit – ist mithin zunächst ein soziales und kulturelles Phänomen, und die theologische Dogmatik rekurriert folgerichtig auf die Ethik und beginnt mit „Lehrsätzen“ aus dieser. Allerdings lassen sich keine Selbstplagiate Schleiermachers nachweisen. Das hängt nicht nur mit dem unterschiedlichen Fertigungsgrad der entsprechenden Werke zusammen, sondern auch damit, dass die in der *Glaubenslehre* präsentierten „Lehrsätze aus der Ethik“ (CG, § 3 ff.) zunächst eine subjektivitätstheoretische Erklärung von Frömmigkeit präsentieren, an die sodann eine sozialtheoretische Beschreibung frommer Gemeinschaftsbildung anschließt. Beides steht freilich am Ende in Wechselbeziehung, und Schleiermachers filigrane Materialdogmatik will ihrerseits gerade der intersubjektiven Mitteilung von subjektiver Frömmigkeit dienen. Doch faktisch findet sich eine solche subjektivitätstheoretische Explikation von Frömmigkeit in Schleiermachers *Ethik* nicht. Deren Präsentation in der Dogmatik ließe sich daher ebenso lehnsatzartig in die Ethik exportieren. Dass Schleiermacher andeutungsweise in der Dogmatik auf die Psychologie⁸ verweist, unterstreicht die Verschränkung von Subjekt- und Sozialtheorie.

Schleiermacher eröffnet seine Beschreibung von Frömmigkeit, indem er sie von Wissen und Tun absetzt und im Gefühl oder „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ (CG, § 3) verortet. Damit ist der Anschauungsbegriff weitgehend getilgt. Er trat bereits in den späteren Auflagen der *Reden* zurück, und sein Gehalt wird in die Eigenart des religiösen Gefühls als eines schlechthinniger Abhängigkeit überführt. Das Gefühl wird als ein rein subjektiver Zustand beschrieben, der gleichsam den Indifferenzpunkt von dem auf äußeres Wirken gerichteten Tun und dem auf inneres Aufnehmen bezogenen Wissen bildet. Das Gefühl markiert den „Uebergang“ der komplementären Vermögen von Wissen und Tun, und es ist zugleich ein eigenes Drittes ihnen gegenüber, in-

⁸ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Vorlesungen über die Psychologie, hg. v. Meier, Dorothea/Beljan, Jens, [KGA II,13], Berlin 2018.

dem es die im Wissen und Tun desselben Subjekts beanspruchte „Einheit“ innewerden lässt (CG, § 3.4; 3). Diese Einheit ist mit dem Selbstvollzug des Bewusstseins gegeben und die Möglichkeitsbedingung aller mentalen Akte. Sie wird nach Schleiermachers Verständnis des Gefühls vorreflexiv und empfänglich-hinnehmend vergegenwärtigt. Trotz der gewissen Spannung zwischen dem begrifflich konstruierten Gefühlsvermögen als solchem und der Pluralität einzelner Gefühle entspricht diese elementare Passivität des Gefühls dem Phänomen, dass das Subjekt sich in seinem Selbstvollzug immer schon vorfindet und nicht hinter ihn zurückgreifen kann.

Schleiermacher verzahnt seine subjektivitätstheoretisch artikulierte Einsicht in die mit dem Sich-Vorfinden einhergehende Endlichkeit des Subjekts einerseits sowie dessen tendenzielle Unendlichkeit in seiner Weltverwobenheit kraft Wissens und Tuns andererseits sodann mit einer subtilen Erörterung des schlechthinnigen Abhängigkeitscharakters des Gefühls. Erst damit kommen Religion oder Frömmigkeit ins Spiel. Da Wissen und Tun aufgrund ihres Einwirkens und Aufnehmens in Bezug auf ihre jeweiligen Gegenstände und Gehalte stets partiell abhängig und selbsttätig bleiben – wenn auch in unterschiedlichen Graden –, lässt sich ein schlechthinniges Freiheitsgefühl ausschließen. Zugleich bilden Wissen und Tun in ihrer relativen, aber komplementären Freiheit und Abhängigkeit ein „Gesamtselbstbewußtsein der Wechselwirkung des Subjects mit dem mitgesetzten Anderen“ (CG, § 4.2). Diese subjektivitätstheoretische Einholung des spinozistischen Grundmotivs führt sodann dazu, dass der mit solcher Ganzheit der Wechselwirkung von Selbst und Welt einhergehende Ausschluss von schlechthinniger Freiheit in einem apagogischen Umkehrschluss zum Nachweis schlechthinniger Abhängigkeit reichen soll. Diese bezieht sich allerdings nicht auf die Welt als solche, da in der Wechselwirkung stets Freiheitsmomente enthalten sind. Schlechthinnige Abhängigkeit umschreibt vielmehr den Umstand, dass das Bewusstsein von der Wechselwirkung nicht in gleicher Weise, wie es deren Moment ist, auch deren Gesamtheit umfassen kann. Die dazu beanspruchte Eigenständigkeit des Bewusstseins lässt sich nicht aus dem Gesamtzusammenhang der Welt ableiten – sowenig das Bewusstsein jemals außerhalb der Welt zu stehen kommt. Schleiermacher begegnet diesem Problem, indem er die Eigenständigkeit des Bewusstseins in seinem Selbstvollzug verortet, in den sich das Bewusstsein allerdings immer schon eingesetzt findet. Es ist für sich daher „von anderwärts her“ (CG, § 4.3) – und hat damit den Charakter schlechthinniger Abhängigkeit, deren Ort aufgrund des Übergangstheorems das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewusstsein ist. Es begleitet alle Bewusstseinszustände und bleibt zugleich auf deren Freiheitsmomente bezogen: „Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.“ (CG, § 4.3). Und dieses wird in seinem „Woher“ durch „den Ausdruck Gott“ symbolisch bezeichnet, welcher seinerseits keine gegenständliche

Größe ist, sondern nur ein „Aussprechen“ in „unmittelbarste[r] Reflexion“ des „in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzten Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins“ meint (CG, § 4.4). Vor diesem Hintergrund versteht Schleiermacher Frömmigkeit als das wirkliche Vorkommen der exponierten Bewusstseinsstruktur. Damit ist der Weg in die geschichtliche Empirie vorgezeichnet, ebenso wie der Weg zur systematischen Bearbeitung der symbolischen Ausdrucksbestände der Frömmigkeit.

Der Weg in die geschichtliche Empirie verbindet psychologische und sozialtheoretische Motive. Psychologisch wird die subjektivitätstheoretisch explizierte Struktur des schlechthinigen Abhängigkeitsbewusstseins als „höheres“ Selbstbewusstsein beschrieben, das immer nur im Spiegel eines „niederen“, sinnlichen Bewusstseins erscheint und darin sein reales Vorkommen hat. Dabei wird der sinnliche Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen auf Grade der Leichtigkeit oder Hemmung bezogen, das höhere Selbstbewusstsein hervortreten zu lassen und mit dem niederen zeiterfüllende Einigkeitsmomente zu bilden. Das schlägt sich in Lebensstimmungen nieder, die zwischen optimistischer Weltzuwendung und pessimistischer Schicksalsergebenheit oszillieren. Sie korrelieren mit den Weisen der Erschlossenheit von Welt und Selbst, und sie korrespondieren mit Formen der Kommunikation von Frömmigkeit in entsprechenden Gemeinschaften. Vor diesem Hintergrund entwirft Schleiermacher eine in Manchem an die *Reden* erinnernde Typologie von geschichtlichen Religionen in teleologisch aufsteigender Linie hin zum Monotheismus. Dieser bewährt zugleich die Strukturtheorie von Frömmigkeit. Denn hierin werde „die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf[genommen]“ (CG, § 8.2), und das Selbstbewusstsein reflektiert seine eigene Sonderstellung in der Subjektivität des monotheistisch einen und einzigen Gottes. Damit löst sich im Monotheismus das Problem, dass das Bewusstsein einerseits kraft seiner Sinnlichkeit Bestandteil der Welt ist und andererseits um diese aufgrund des Wechselzusammenhanges in ihrer Gesamtheit und Einheit weiß. Das ist ohne momentane Differenz der Bewusstseinsstufen nicht möglich, und diese Differenz wirkt sich in einer polaren Duplizität von Welt- und Gottesbegriff aus, die miteinander korrelieren. Das monotheistische Gottesverständnis wird so zum Integral der gleichsam pantheistischen Weltsicht menschlicher Subjektivität – mit Konsequenzen für eine „teleologische“, d. h. sittlich-tätige Frömmigkeit der Weltgestaltung. Diese Bestimmung christlicher Religiosität dürfte für Schleiermachers Beitrag zur Transformation des Religionsbegriffs ebenso gewichtig sein wie seine subjektivitätstheoretische Fundierung. Mit ihr hat Schleiermacher die im Leben geerdete Religion auf Augenhöhe mit der nachkantischen intellektuellen Bildung gebracht, wenn gleich die von ihm dazu bemühten reflexionsphilosophischen Mittel weniger der Religion selbst entstammen, sondern verdeckte Anleihen aus anderen Gebieten darstellen.

An die teleologische Bestimmung der christlichen Frömmigkeit schließt Schleiermachers kunstvolle Bearbeitung der symbolischen Ausdrucksbestände der Frömmigkeit an. Der die materiale Dogmatik dominierende Gegensatz von Sünde und Gnade wird in Hemmung bzw. Leichtigkeit des Hervortretens des höheren Selbstbewusstseins übersetzt. Die Erlösung wird verstanden als vollkommene Einung beider Bewusstseinsstufen in der damit ebenso divinen wie humanen Stiftergestalt des Christentums, was sich als ein auf das Gottesreich gerichtetes sittlich-religiöses Wirken in der Stiftung eines neuen „Gesamtlebens“ darstelle (CG, § 87). In dieses Gesamtleben werden die Frommen in eine „Ordnung ... des freien“ hineingenommen, die deren religiöse und sittliche Selbsttätigkeit in Verbindung mit einer optimistischen Lebensstimmung freisetzt (CG, § 100.2). Ebendies meint der Übergang von drückendem Sünden- zu erlösendem Gnadenbewusstsein, von altem zu neuem Menschen. Freilich bleibt auch der neue Mensch derselbe wie der alte, sein Sündenbewusstsein wird in der Tradition des Rechtfertigungsglaubens in seine individuierende Biographie integriert und unter dem Blickwinkel der Kommunikation individuell unterschiedlicher Frömmigkeit angeeignet. Auf diese Weise bereichern und ergänzen sich die Christen wechselseitig, und in der virtuellen Totalität solcher religiöser Kommunikationsprozesse der christlichen „Lebensgemeinschaft“ komme der in der Erlösung zur Gänze in das neue Gesamtleben eingehende und kraft seines vollkommenen Gottesbewusstseins unveränderliche, mit sich identische Christus zur Darstellung (CG, §§ 91; vgl. §§ 113; 114.2). Als Urbild geht er ganz in sein Abbild ein. Damit wird durch die Christologie nicht nur das gleichsam vertikale Gottesverhältnis in das gleichsam horizontale Sozialverhältnis der Frommen überführt, sondern sein gleichsam pantheistischer Zug wird in die unendliche Vielfalt der Vollzüge von „Kommunikation“ und „Zirkulation“ von Frömmigkeit in einer tendenziell universalen Lebensgemeinschaft aufgehoben.⁹ Die Kommunikation von Frömmigkeit, die nach Schleiermachers Formel ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist, befördert damit die christliche Freiheit, deren Endlichkeit als tätige Anerkennung der Pluralität des Individuellen gestaltet wird. Das macht Schleiermachers Verständnis von Frömmigkeit soziologisch und kulturtheoretisch anschlussfähig.

⁹ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Jonas, Ludwig, Berlin ²1884, S. 510; SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die praktische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Frerichs, Jacob, Berlin 1850, S. 65.

4. Die *Ethik*: Religion als „individuelles Symbolisieren“ im Prozess der Kultur

Schleiermachers Ethik ist keine Theorie des Sollens. Als kategoriales „Formelbuch“ für die Erkenntnis des „Bilderbuchs“ der Geschichte ist sie immer schon auf die in permanentem Werden begriffene Wirklichkeit bezogen (vgl. *E*, 1816/17, § 108). Zwar hat sie den Anspruch, ihren Gehalt jeweils vollständig in den drei wechselseitig übersetzbaren Formen einer Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zu explizieren, doch selbst die Pflichtenlehre beschreibt nur die Bewegung im Wirklichen in der Perspektive des vom höchsten Gut bestimmten Bewusstseins. Dieses wiederum kommt nicht direkt als solches zum Ausdruck, sondern erscheint in einem ausdifferenzierten System von Gütern als ethischen Lebenssphären mit unterschiedlichen Funktionen. Sie werden durch ein vor allem in der Güterlehre, dem faktischen Zentrum der Ethik, entwickeltes Schema – das sogenannte ‚Viererschema‘ – markiert.

Schleiermacher entwirft dieses geradezu Systemtheorien antizipierende Schema, in dem er zwei jeweils polare Begriffspaare kreuzt: Organisieren und Symbolisieren sowie Individuelles und Allgemeines. Das erste Begriffspaar beschreibt unterschiedliche Modi des Einwirkens von Vernunft auf Natur sowie des Darstellens von Vernunft durch Natur. Für Schleiermacher sind Vernunft und Natur immer schon in einer prozessualen Dynamik miteinander verwoben, wobei Grade des relativen Übergewichts unterscheidbar sind und in ihrer Veränderung das geschichtliche Werden von Vernunft in ihrer Wirklichkeitsgestaltung ausmachen. Ein gänzlich Auseinander von Vernunft und Natur und ihre vollendete Einheit sind für das menschliche Erfassen unzugänglich. Seine Perspektive verbleibt im Endlichen, das Andere des Endlichen kommt, ähnlich wie in der Religionstheorie, auch in der Ethik nur im Sinne einer Grenzbestimmung in den Horizont.

Religion hat in der allgemeinen kulturtheoretischen Perspektive der Ethik einen besonderen Ort. Um seine Koordinaten zu bestimmen, wird das Begriffspaar des Organisierens und des Symbolisierens von dem weiteren Begriffspaar des Allgemeinen und des Individuellen überkreuzt. Die Kombination von Symbolisieren – das in weitestem Sinn für Erkennen und Darstellen steht – und Individuellem markiert die Sphäre von Religion, der die Kunst beigeordnet wird. Die Sozialform dieser Sphäre ist idealtypisch durch eine gewisse Nähe zur historisch mit der bürgerlichen Salonkultur verbundenen ‚freien Geselligkeit‘ bestimmt. Gegenüber den für Religion charakteristischen subjektiven Formen von Gefühl, Glaube und Gewissen bezeichnet die Kombination von Symbolisieren – Darstellen von Vernunft durch Natur – und Allgemeinem die Form des objektiven bzw. intersubjektiv demonstrierbaren Wissens mit seinen sozialen Orten in den Institutionen von Bildung und Wissenschaft. Komplementär zum Spannungsbogen des Symbolisierens und sei-

nen Formen von Darstellen, Erkennen und Wissen steht der Spannungsbogen des Organisierens, der im weitesten Sinn mit Naturaneignung zu tun hat. Auch hier kommt es zur quer laufenden Einteilung durch das Begriffspaar des Individuellen und des Allgemeinen. Dabei stehen einmal die alle verbindenden Formen des Rechts und der politischen Ordnung mitsamt ihren Institutionen im Fokus, während ein andermal die Vielfalt von Akten des Austauschs zwischen Verschiedenen in den Formen von Verkehr und Handel im Vordergrund steht.

So sehr Schleiermacher mit seinem ‚Viererschema‘ die spezifische Eigenart von Religion – wie auch anderen Sphären der Kultur – mitsamt deren Sozialformen beschreiben kann, so sehr ermöglicht das Schema es auch, Interferenzen zwischen den Sphären mit Auswirkungen auf die interne Struktur kultureller Sphären zu beleuchten. In diesem Sinn korrespondiert das religiöse Bewusstsein mit dem kulturellen Wissen, auch bildet seine Sozialgestalt festere Formen kirchlicher Institutionen aus. Zudem schattet sich die für wirtschaftlichen Austausch charakteristische Arbeitsteilung in unterschiedlichen Rollen bei der religiösen Kommunikation ab. Damit lässt sich die nach Schleiermacher für die Kirche maßgebliche Differenz von Klerus und Laien nachvollziehen, aber auch die Präsenz von Religion in den Institutionen des Wissens zwischen Schule, Universität und Akademie. Dass Religion auch in Wechselverhältnissen mit den gesellschaftlichen Sphären von Wirtschaft und Politik betrachtet werden kann, ist eine von Schleiermacher grundsätzlich eröffnete Perspektive für die später etablierte moderne Religionssoziologie. Ebenso sind mit diesem kategorialen Konzept die Weichen für ein geschichtliches Verständnis von Religion gestellt. Evolutive Dynamik entfalten die Interferenzen zwischen den Sphären durch Spannungen, die sich aus unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten ergeben und innerhalb der Sphäre der Religion niederschlagen. Damit sind Wege zur Religions- und Christentums-geschichte markiert.

Unbeschadet der Interferenzen mit anderen Kultursphären liegt die Eigenart der Religion im Symbolischen – mit einem Primat des Individuellen. Maßgeblich ist dabei ein weiter Begriff des Symbolischen, für den ebenso Vollzüge des Darstellens und der Kommunikation charakteristisch sind wie auch eine permanente Verweisstruktur von einzelnen Darstellungszeichen auf weitere und andere Zeichen und Gehalte, die indirekt das Undarstellbare von je individueller Frömmigkeit mitkommunizieren. Das macht die Selbständigkeit der Religion aus. Gleichwohl lassen sich Symbole ohne ein entsprechendes gemeinsames Gedächtnis nicht verstehen, und das Individuelle bildet sich stets in sozialem Austausch mit Anderen. Von daher lebt Religion von wechselseitiger Darstellung und Mitteilung von Frömmigkeit im „gemeinsamen Leben“, für die der „Cultus“ mit seinen eigenen Formprinzipien zentral ist (*E*, 1812/13, § 225). Auf diese Weise hält Schleiermachers sozial- und kulturtheoreti-

sches Konzept der Religion artifiziell die Balance zwischen Innerlichkeit und Äußerung, Individualität und Kommunikation.

5. Ausblick

In allen drei Hinsichten – der auf Transzendenz im Immanenten abstellenden Umformung der theistischen Gottesvorstellung, der subjektivitätstheoretischen Verankerung von Frömmigkeit und der kulturtheoretischen Fassung von religiöser Kommunikation – hat Schleiermacher wesentlich zur Transformation des Religionsbegriffs auf der Schwelle zur Moderne beigetragen. Dabei hat insbesondere der reife Schleiermacher virtuos seine Neuerungen mit den tradierten Gehalten und Formen des christlichen Glaubens zu vermitteln gewünscht. Der innovative Religionstheoretiker verstand sich ganz als christlich-protestantischer und kirchlicher Theologe. Ihm ging es um kunstvoll-dynamische Ausbalancierung von Gegensätzen, fast wie bei einem Mobile mit beweglichen Gegengewichten. In diesem Sinn ist auch Schleiermachers romantische Korrektur der Aufklärung nicht deren Widerruf. Die auf die Thematik des Individuellen hin reformulierte Religion sollte nicht in eine abstrakte Oppositionsstellung gegen die Kräfte des Rationalen gebracht werden, vielmehr sollte sie mit ihnen auf Augenhöhe stehen. Schleiermacher wollte bekanntlich seinen Beitrag dazu leisten, dass der „Knoten der Geschichte“ nicht so auseinandergeht: „das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben“.¹⁰ Das lässt sich umstandslos auf den Begriff der Religion übertragen.

Wenngleich Schleiermachers Denken sich im dialektisch-limitativen Ausgleich permanent neu aufbrechender Gegensätze bewegt, ist es insgesamt durch eine harmonistische Tendenz gekennzeichnet. Das ist auch dem intellektuellen und sozialen Klima seiner Entstehungszeit geschuldet. Schleiermacher ist ein Denker des aufkommenden, zunehmend selbstbewussten und kulturoptimistischen Bürgertums. Die harten Konflikte, die für die Moderne in sozialen und ökonomischen, aber auch intellektuellen und kulturellen Hinsichten prägend werden sollten, waren – noch – nicht sein Thema. Das betrifft ebenso die Antagonismen der kapitalistischen Ökonomie wie die Entwicklung konfligierender Macht- und Nationalstaaten, aber auch die naturalistische Bestreitung der Sonderstellung des Subjekts durch die Naturwissenschaften und die Relativierung der Bedeutung der christlichen Religion in der Kultur angesichts massiver Pluralisierungsschübe. Daher liegt eine wesentliche Herausforderung für die Rezeption Schleiermachers darin, die reflexiven Po-

¹⁰ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, in: Ders.: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitschriften [KGA I,10], hg. v. Traulsen, Hans-Friedrich, Berlin 2011, S. 307–394, S. 347.

tentiale seines Denkens für die Erfahrungen der Konfliktträchtigkeit und Ambivalenz der Moderne zu öffnen. Damit dürfte auch der Dimension des Kontrafaktischen ein größeres Gewicht zukommen als es bei Schleiermacher der Fall ist.

Eine weitere Herausforderung ist damit verbunden, dass Schleiermacher für Religion anthropologisch-essentialistische Formeln streifen konnte. Religion kann geradezu als ein „der menschlichen Natur wesentliches Element“ gekennzeichnet werden (CG, § 6.1). Das lässt angesichts der Pluralisierungs- und Säkularisierungsschübe der Moderne die Frage nach der empirischen Validität von Schleiermachers Religionsbegriff aufkommen. Es gibt andere Religionsgestalten als die christliche Frömmigkeit, und sie lassen sich nicht als deren Vorläufer begreifen. Zudem zeigt sich massenhaft ein Bewusstsein religiöser Unmusikalität bis hin zu dezidierter Irreligiosität. Zwar kennt Schleiermacher eine Vielzahl von Abstufungs- und Vermittlungsfiguren, die Phänomene von Irreligiosität in sein elastisches Konzept zu integrieren erlauben. Insofern geht ein Essentialismus-Vorwurf fehl. Aber wenn man das Konzept Religion in der *conditio humana* verankert sieht, muss es sich angesichts der empirischen Befunde fragen lassen, ob das religiöse Bewusstsein nicht in weit höherem Maße kontingent ist. Eine Antwort auf diese Frage lässt sich vor dem Hintergrund Schleiermachers nicht dadurch gewinnen, dass Religion entweder gänzlich beliebig gesetzt oder als erraticum Faktum höherer Ordnung allem rationalen Zugang entzogen wird. Es kommt vielmehr darauf an, die in der menschlichen Vernunft im weitesten Sinn verortete Religion mit ihrer Kontingenz zusammen zu denken. Das war durchaus ein Anliegen von Schleiermachers kritischem Geschichtsdenken. Es gilt daher, dessen kategoriale Potenz im Gegenlicht empirischer Befunde zu erhellen und zu modifizieren.

Literatur

- ESSEN, GREGOR/DANZ, CHRISTIAN (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I,2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. Schmid, Dirk [KGA I,6], Berlin 2011.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Ethik. Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf der Grundlage der Ausgabe v. Braun, Otto [1812/1813], hg. v. Birkner, Hans-Joachim, Hamburg 1981.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube nach den

- Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Auf Grund d. 2. Aufl. [1830/31] hg. v. Schäfer, Rolf [KGA I/13/1+2], Berlin 2003.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, in: Ders.: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften [KGA I,10], hg. v. Traulsen, Hans-Friedrich, Berlin 2011, S. 307–394.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Jonas, Ludwig, Berlin ²1884.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die praktische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Frerichs, Jacob, Berlin 1850.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Vorlesungen über die Psychologie, hg. v. Meier, Dorothea/Beljan, Jens, [KGA II,13], Berlin 2018.
- SPALDING, JOHANN JOACHIM: Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Neudruck der dritten Auflage der Originalausgabe 1799, hg. v. Müller, Wolfgang Erich, Darmstadt 1997.
- SPINOZA, BARUCH: Ethica/Ethik [1677 postum], hg. v. Blumenstock, Konrad [Werke Bd. 2], Darmstadt ⁴1989.